

北朝 僧稠禪師の習禪法*

崔 恩 英**

(韓國 金剛大学校)

I. 問題の所在

中國に佛教が傳來して以後、最初に修行に専念していた僧侶たちの記録は、主として『高僧傳』と『續高僧傳』「習禪篇」に残っている。これらの資料を通して初期中國佛教の僧侶たちが実際に修行していた内容を知ることができる。『出三藏記集』などの資料とともに二つの「習禪篇」を検討すると、初期の習禪者たちの修行法は、五停四念、不淨觀と數息觀といった小乗の禪法に要約され、徐々に大乘的な觀法に對する認識が展開し、さらに念佛と懺法が習禪に積極的に活用されるようになったことがわかる。

『續高僧傳』の編纂者・道宣の評文によれば、北齊の僧稠(480-560)は習禪篇全體において「乘之二軌」と稱され、菩提達磨と双壁をなす尊敬すべき禪師であった。彼は出家以前に儒學者として名聲を轟かせ、出家後には山中で熾烈に習禪修行に邁進し、71歳で世の中に出て教化活動を行ない、81歳で生涯を終えた。従來、北朝の禪學と關連して僧稠に關する様々な先行研究があった。これらは基本的に『續高僧傳』の傳記と敦煌寫卷(p.3559)によるもの¹、そして小南海石窟寺の寺院の窟に刻まれている考古學的な結果に基づいた『華嚴經』、地論宗および念佛三昧の實踐と關連した研究である²。ところで、傳記に見える僧稠が修行した坐禪中心の禪法と、敦煌寫卷や石窟寺院の遺跡が示す大乘禪との間では思想傾向が矛盾して見える。

*原題「北朝 僧稠禪師의 習禪法」。

**최은영 (チェ・ウニョン)。金剛大学校仏教文化研究所HK教授。

その結果、研究の流れは大きく二つに整理される。第一に、僧稠が修行していた禪法は小乗禪法であるとするもの。これは達磨の虚宗、壁観とは區別される禪法である。柳田聖山がこの主張の代表的な人物である。しかし敦煌寫卷の内容と関連してみると、僧稠は小乗禪から大乘禪に至る過度期的な性向を見せる。したがって彼は小乗禪法を基本としながら、大乘の看心法も含んでいた³。同じ觀點を持った沖本克己は、僧稠の禪法修行は敦煌寫卷の「稠禪師意」と符合する側面があり、したがって「稠禪師意」が資料的な価値が高いと見ている。第二に、僧稠の禪法と後代の北宗禪系統との関連の有無である。それは北宗禪の漸修思想と次第修習が、僧稠の禪法の影響を受けた可能性が高いと見られるからである。この問題と関連して、篠原壽雄は敦煌寫卷の思想的な内容を分析して、北宗禪との関連があると主張し、また朴健柱は後代の『楞伽師資記』の著者である淨覺の行蹟を見て、淨覺が北宗禪と僧稠禪が異ならないと見ていたことを明らかにした。これに對して再雲華は、北宗禪系統の敦煌文獻『曆代法寶記』の中の五停心と諸三昧門は小乗禪法であるため達磨禪法の宗旨ではないという内容を典據として、僧稠と北宗禪との関連を認めていない⁴。

論者は、上に述べた様々な研究を検討し、修行法の内容の側面である止觀・十六特勝・『涅槃經』四念處・死想の相關的な側面を詳細に考察した。これを土台として、僧稠が修行していた禪法の経歴が、四念處を中心としていたことを検討する。この過程で『涅槃經』以外に明らかになっていなかった関連経論として『成實論』の影響を追求した。この二つの経論の影響により僧稠が行なった禪法だけでも大乘に志向する側面があり、その結果、傳記から見える姿と敦煌寫卷および石窟寺院に見える姿との間の、相互に矛盾したような問題を解決することができるだけでなく、これまでの研究で言及されなかった大乘禪への過度期的な段階という点での僧稠を再照明することができるであろう。

Ⅱ. 『續高僧傳』の傳記と敦煌寫卷 P.3559の 僧稠の思想

1. 僧稠の傳記の中に見える修行法

慧思（515-577）も僧稠（480-560）と似た時期に徹底した修行を行った北朝の代表的な習禪家であったが、様々な三昧門を結合し、大小乗の定慧を併行していたことが傳記にあらわれている⁵。しかし僧稠傳には小乘的な禪法の名稱だけが見え、それを順次に傳受したものと記録されている。修行と関連した主要な彼の略歴は次の如くである。

最初に道房禪師から止觀の傳授を受け、これを修行したが、道房はすなわち跋陀の優れた弟子である。禪法の傳授を受けた後、北方の定州・嘉魚山に行って心を落ち着け（斂念）、長い間、修行を積んだが全く悟りを得ることができなかった。よって山から降りて『涅槃經』を讀誦しようとしたが、忽然と一人の僧侶にめぐり遇った。彼は泰山から來たと言った。僧稠が自分の事情を知らせると、彼は禪を修しながら他の思いを無くさなければならぬことを切實に勧めた。一切衆生が全て初地の禪を味わうことが出来るはずだから、「要點は對象に（心を）集中させなければならないが、求めでもならず逐うこともしないようにしなければならない」と述べた⁶。僧稠は彼の言葉に従った。そして十日間、心を攝すると（攝心）、果たして禪定を得た。常に『涅槃經』「聖行品」四念處法を據り所とし、ついには寢て夢を見ても起きて（外界を）見ても少しも欲望の想念が無くなった（無慾想）。そこで五年を過ごした。また趙州障供山の道明禪師を探し、そこで十六特勝法の傳授を受け、これを深めながら歳月を積んでいった。…（中略）…また、彼は常に死想觀を修し、盜賊に遭っても全く恐れる氣色がなく、まさに彼らのために諸の業行を說法すると、みなが弓矢を折り、戒を受けて歸って行った。……⁷

僧稠は跋陀の弟子・道房から「止観」を傳授され修行を行ったが、證得することができなかった。泰山から來た僧侶に會い、初地の禪味は誰でも得ることが出来るという言葉聞き、彼はこの時まで初禪に入ることが出来なかったことを知った。その言葉にしたがい十日の修行を行なった結果、禪定に入るようになった。以後、五年の間『涅槃經』『聖行品』の四念處を修行し、欲望する全ての心を無くすことができた。その後、また道明禪師から十六特勝の傳授を受けた。またつねに死想を修し恐怖がなくなったという。このようにずっと山で修行を行っていた僧稠は、亡くなる10年前、世の中に出てきて最初に北齊の文宣帝に四念處を説法した。彼の著作は『止観法』2巻があったが傳わらない。

『續高僧傳』に記録された修行法だけでは小乘的な禪法を除き、大乘的な傾向や思想的な展開を探するのは難しい。ただ『涅槃經』の四念處に集中していた點と、彼に助言をした僧侶の「無求不遂」を、空・無相・無願（無作）三解脱の無願行と關連付けるならば、大乘的な傾向に進むことができる思想的な基盤が準備される。すなわち三解脱（三三昧）は、すでに小乘經典から出て來る法門であるが、大乘ではこれを深化させ要義とした。三解脱の意味を知れば、繫縁するがその對象が得られないものであることをすでに了知し、應念することであるから、ある對象に向かって集中することとは、全く異なる⁸といえる。

以上の傳記の記録には、敦煌寫卷に見える看心・安心・守心などの北宗禪的な用語や漸修的な傾向や、石窟寺院に見える『華嚴經』、念佛三昧と關連した大乘的な内容は見えない。このように二つの相反する史料から、學界では、小乘的な禪法とこれら敦煌文獻とが整合性・關連性を持っていることを明らかにする研究が進められた。その結果、大部分は、僧稠の思想が小乘禪から大乘禪⁹へ進行していったものと見ている。本稿は、僧稠が實修した修行法の内容を分析し、それが小乘的な禪法に忠實でありながらも、それを基盤として大乘に進むことができ、これが敦煌寫卷からも確認されるものであることを明らかにする。

次節では、敦煌寫卷と石窟寺院の代表的な先行研究を簡略に整理し、傳記の記録と違いがあることを明らかにする。

2. 敦煌寫卷 P.3559と小南海石窟寺院に現れた思想的傾向

「僧稠傳」との比較を容易にするため、従來の僧稠と關連した敦煌寫卷の主要な研究と、小南海石窟寺院の研究を檢討する。敦煌寫卷 P.3559は、著者と題目が明らかな6件の文と、そのほかに題目は明らかであるが著者が不明な5件の文がある文獻である。この中、僧稠と確實な關連があると見られるのは、「稠禪師意」、「稠禪師藥方療有漏」、「大乘心行論」である。「稠禪師意」は、僧稠と直接的な關連がある代表的な文獻であるが、その理由は次の如くである。第一に、五亭という用語が文に見えること。五亭は一般的に五停心觀を指すと考えられるが、僧稠の弟子の僧邕と關連した『續高僧傳』の記録にもこの單語が見える。すなわち僧稠が僧邕に「五停四念は、この人で完成に至った」と述べた記録がある¹⁰。冉雲華は、この言葉を根據として「稠禪師意」が、僧邕あるいは僧邕の弟子などが稠禪師の意を明かす文であると主張した¹¹。この「稠禪師意」の次の文章が「問大乘安心入道之門」であるため、大乘安心が主要な内容であることが推測できる。第二に、本文の中にある文章¹²と、永明延壽（904-975）の『宗鏡錄』に稠禪師の言葉として伝える文が、ほぼ同じ内容であること¹³。この二つの理由から、「稠禪師意」で明らかにしている内容は、宋代までは僧稠禪法の要諦として傳わったと見ることができる。その内容は、あらゆる法に對して障りがない無心思想を中心とし、北宗禪に影響を与えたと見られている。

「稠禪師藥方療有漏」は、中國の傳統醫藥の處方方式により煩惱を治癒する處方の比喻八種を提示している。それは信受1兩、精勤2兩、空門1兩、息緣2兩、觀空1兩、無我2兩、逆流1兩、離欲2兩である。これら處方箋を通して、精勤、息緣、無我、離欲により比重が与えられていることがわかる。周震豪は、この部分がP.3559にある「大乘心行論」の内容と

通じると分析しながら、僧稠の禪法と北宗禪の漸修思想とが基本的に一致すると見ている。さらに僧稠の禪法が北宗禪の思想に直接あるいは間接的に影響を与え、後代に北宗禪の尊敬を受けたと主張する¹⁴。

「大乘心行論」は、著者が稠禪師となっており、上の二つの文よりはるかに長い文である。すでに多くの學者は、内容から見て北宗の禪法と関連があると捉えたが、馬格依はこの時期には南宗・北宗という呼稱もないという点を挙げ、北宗と関連させない立場をとる。彼は、「大乘心行論」の内容は看心成佛・正心念佛・持戒精勤・攝心內照・常觀常明を明かすものと分析する中で、戒律と念佛禪の強調は天台思想と類似するものであり、僧稠の禪法とは関係がないと見る¹⁵。ところでP.3559「大乘心行論」には、馬格依が明らかにした内容が見えないために、P.3664と比較する時、「實相智慧」の次の部分から¹⁶寫本の内容に違いがあることがわかる¹⁷。

これとともに検討すべきは、中國河南省太行山に位置する小南海石窟から発見された『華嚴經』と念佛三昧に関連することがらである¹⁸。小南海石窟には、東・中・西側という三つの窟があり、この中、中窟が僧稠と密接に関連している。中窟の門の上に刻まれた「方法師鏤石班經記」によれば、この窟自体は天保2年（551）に造成された。555年、僧稠がこれを重修し、僧稠の死後、彼が實踐した觀法に依據して經文を刻んだ（鏤石）ものであるという内容も一緒に記録されている¹⁹。「經記」に續いて「華嚴經偈讚」²⁰と『涅槃經』「聖行品」四念處の関連部分、そして「梵行品」偈讚が刻まれている。中窟の主尊の東側の下の部分には「比丘僧稠供養像」が刻まれている。この「經記」と供養者像を通して、この窟が直接的に僧稠と深い関連があったことがわかる。僧稠の思想と『華嚴經』との関連は²¹、『續高僧傳』には直接的に現れていない。「經記」によれば、この石窟の佛像の主尊は僧稠以前に造成されていた可能性がある。經文は、彼が亡くなった年に彼を追慕した人々が、彼の觀法にしたがって関連經文を刊刻したものである。これらの事實を総合すると、僧稠が『華嚴經』あるいは念佛三昧と全く無関係ではなかったと思われる。『續高僧傳』にも、彼

が石窟寺に住錫したという内容があり、時期的に見て僧稠が當時流行していた『華嚴經』および地論宗思想と関連していた可能性が高いといえる。石窟寺院で見ることができる内容は、それを傍證する資料となるものである。

以上、従來の研究結果を整理すると、『涅槃經』を除き、僧稠の修行の経歴と、敦煌寫卷の内容や石窟遺跡との間の思想的な違いが明確に見える。

Ⅲ. 僧稠の實修禪法

前に明らかにしたように、僧稠の修行法に對する分析、研究は、ある程度進められている。しかし『涅槃經』の四念處を除いた他の修行法が、どのような經論に基づいており、これらの相關關係や特性が総合的に整理された研究は存在しないようである。本章ではこの點に注目しながら、先行研究では欠けていた僧稠の修行法の内容を検討する。

1. 小乘禪に基づいた修行法

1-1. 跋陀一道房から傳授された止觀

僧稠が道房から最初に傳授された修行法は止觀である。水野弘元は、達磨系の禪宗が成立する以前の中國の禪法に、小乘禪、大乘禪、大小乘禪を綜合止揚したものと分類した。僧稠の禪法に關しては、道明禪師の小乘禪と跋陀一道房を通して傳授された大乘禪を加味したものであったと推定している²²。しかし、なぜ大乘禪を加味した止觀なのかに對する説明はない。再雲華は、『續高僧傳』の記述に見える「歛念」、「攝心」という用語は大體が道房から學んだ止觀の方式であり、これは佛教の禪法に共通する一般的な内容であるため特別なものではないと見ている²³。

『續高僧傳』『佛陀禪師傳』によれば、中インド出身であった佛陀禪師は「心を靜かにし攝受することにつとめ、志を觀に置く（學務靜攝志在觀方）」

人であった。彼が中國に來たのは二人の弟子と因縁があるが、その中の一人が僧稠である²⁴。彼は弟子の道房を通して僧稠に定業を教えた²⁵。この記録から見ると、跋陀はすなわち佛陀禪師と同一人物である²⁶。したがってこの「止觀」は、佛陀禪師の「學務靜攝志在觀方」と「定業」に關連するものであるが、修行法としては詳細ではない。

『大毘婆沙論』と『瑜伽師地論』になると、五蓋の煩惱の中、掉舉惡作と昏沈睡眠を鎮める修行法として止觀が定型化される²⁷。柳田聖山は、大乘的な止觀は壁觀であると述べた²⁸。文献の成立や漢譯の傳來時期から見て、跋陀が傳授した止觀は、五蓋や壁觀と關連したものではないと思われる。

これより前に漢譯された阿含部經典と大小乗の經論にも止觀という用語があるが、具體的な内容を明かしておらず、すでに止觀がよくわかっているものとして使われるだけである。インド佛教では、止は心の動きを靜かにするものであり、觀は心の動きがどこに向かうのかを觀察することであるため、基本は四念處であったと考えられる²⁹。阿含部經典とパーリ經典の用例を分析して、初期佛教において止は四禪、觀は四念處を通稱すると見る研究者もいる³⁰。しかし大部分の經論における「止觀」は、一般的に禪定と智慧とをともに修することを指す。『成實論』はすべての修行法が「止觀」に包攝されると總括しているが、修行法の内容を明らかにしてはいない³¹。

跋陀が僧稠に傳えた修習法の具體的な實修方法は不明であるが、筆者は六事（六淨）を代表とする止觀である可能性が高いと考えている³²。その理由は、慧皎が『高僧傳』「習禪篇」の中で六事を記述していることから、これが中國初期の習禪者たちに最も流行した修行法であったと考えている³³。初期佛教の『雜阿毘曇心論』、『阿毘曇毘婆沙論』などの論書には、數息觀を六事として詳細に説明する内容があるため、傳統的に數息觀の説明が六事を中心として傳授されたことがわかる。また『安般守意經』³⁴、『坐禪三昧經』³⁵などの禪經にも、六事のなか止觀の名稱と具體的な修行法が

記述されている。呼吸は心を繋いでおく対象であり、數、隨、止、觀、還、淨の方式で進められる。したがって跋陀の弟子の道房から傳授されたものではあるが、基本的に僧稠が最初に學んだ止觀は、數息觀 六事法ではないかと考えられるのである。

數息觀六事の修行法を止觀という名稱で代表した典據としては、『法句譬喻經』を擧げることが出来る³⁶。この文獻では、同じ形式が反復する文句で息數隨止觀と止觀とを混用している。また次節で説明する十六特勝との関連性を考慮する時も、數息觀系統の六事を止觀で代表する可能性を開くと思われる。

1-2. 道明禪師から傳受した十六特勝

僧稠は、止觀と四念處を長い間、修習した後に道明禪師を探して數息觀・十六特勝を學んだ。ここでは四念處を検討する前に、六事と同じ數息觀の系統である十六特勝を検討する。そこでは同じ數息觀の系統でも六事と十六特勝とが異なることにも注意する。

十六行として整理はされていないが、それと極めて近い内容は『增壹阿含經』「安般品」から見出される。『增壹阿含經』「安般品」では、入息と出息を分けて長短と感覚に氣づき、心の状態を知る修行法を明かしているが、これは十六行よりも數字が少ない³⁷。『雜阿含經』は十六行よりずっと詳細に入息、出息を分けて、呼吸に氣づくことを述べながら、それを阿那般那念と通稱している。ここから阿含部の段階ではいまだ十六行が定型化されていなかったことがわかる³⁸。

本格的に數息觀を十六行により整理し、この用語を使いながら入出息念を紹介した漢譯經論は、『修行道地經』、『安般守意經』、『大智度論』³⁹、『達摩多羅禪經』⁴⁰などである。この中、『安般守意經』は、心をおさめる（守意）六事を説明し⁴¹、十六事も基本的に數、相隨、止、觀、還、淨を拡張したものと理解している⁴²。『修行道地經』は、數息觀の方法として四事⁴³と十六特勝とを関連させず個別的に紹介する。『坐禪三昧經』は十六行の

中の最初の部分が六事に包攝されると見ているが、16項目に分けるのが難しいように記述されている⁴⁴。『達摩多羅禪經』は、六事と十六行相とを、四念處を中心として連結する偈頌が見える⁴⁵。ここから數息觀に六事と十六特勝系統の二つの流れがあり、これらを相互に連結させようという方向で進んだことがわかる。『安般守意經』はこの二つの流れを、六事を中心として要約するが、『達摩多羅禪經』は六事とは別に四念處と關連する順次的な十六行を整理している。

慧遠の『大乘義章』「十六特勝」には、この修行法が『成實論』で説いたものと同じであり、毘婆沙の中でも詳細に説明されていると記述する。そして、これが不淨觀よりも優れているため特勝であると記述している⁴⁶。ところで『阿毘曇毘婆沙論』、『雜阿毘曇心論』などに、六事はあるが十六特勝の説明は見えない。そのため十六特勝は『成實論』で詳細に總合、整理されたと見ることができる。『成實論』「出入息品」では、阿那波那十六行といい、念出入息を紹介し⁴⁷、不淨觀を修する場合には、酷い厭世のために自殺してしまう場合もあるが、十六特勝では離欲はしながらもそのような危険がないために勝であるという理由が、問答形式で詳細に説明されている。そして『成實論』では、上に登場した様々な禪經類の十六特勝をクローズアップさせながら、六事よりも十六特勝が、より完成された數息觀であると記述している。

問う。この息が出入りするところに心を集中することを、どうして具足と名けるのか？ 答える。(修) 行者がもしこの十六行を得れば、この時に具足する。ある論師が言う。六つの因縁があるから具足と名づけると。いわゆる數、隨、止、觀、轉緣、清淨である。……觀は、修行者が、息が身體に繋がれていることが、珠の中に糸が通っているのと同じと見ることを言う。止は息が出入りするところに心を留めることを言う。……(しかし)これは必ずしも禪定ではない。なぜなら、このすべての(六)行の中、數、隨の二法を用いることは必要ではない。修行者がただ心を息に留め、すべて

の感覺（考え）を絶つために、よく十六種を行ずることができれば、具足と名づける。またこの具足の相は決定されたものではない。鈍根が行ずるものは利根（の修行者）よりも具足しない⁴⁸。

これは六事の中、數・隨法が不必要であるといいながら、鈍根と利根の違いがあるが、十六行を具足であると説明している内容である。ここに至ると、僧稠が止觀修行法を傳授されたにもかかわらず、十六特勝を再び傳授されるようになる脈絡を類推することができる。

彼が最初に、佛陀禪師の弟子・道房から傳授された止觀修行法は、六事に基盤を置いた數息觀の方法であったと考えられる。ところで同じ數息觀といっても、十六特勝が紹介された經論がアビダルマ系統ではなかったため、大乘的な數息法という考えに驅り立てられたと推測される。さらに十六行の内容が四念處の身受心法の觀察と関連させることができるという點で、僧稠が十六特勝を修習するようになったのではないかと考える。すでに5年の間『涅槃經』の四念處に習熟し實踐していた僧稠が、十六特勝を學ぶようになったのは、十六特勝が六事よりも四念處の行法との関連付けが容易だったためと思われる。ところで、このように六事を超え、十六特勝を関連付けるようにした經論として『成實論』に注目する必要がある。

2. 大乘思想を基盤とした過度期的な禪法の實踐

2-1. 『涅槃經』四念處修行法の特徴

六事の止觀や十六特勝がみな數息觀の方法であるとすれば、初期經典をはじめ大小乗の經論の四念處の説明は、身念處で數息觀が一緒に説明されることもあるが、不淨物を觀察することから始まる。四念處の修行法の具體的な内容を説明する大乘經論は、『涅槃經』以外に『摩訶般若經』『廣乘品』、『大智度論』がある。

道宣の「習禪篇」の評文の「稠懷念處、清範可崇」という表現を見ると、

四念處が僧稠の代表的な修行法であったと見る事が出来る。僧稠が世の中に出て皇帝に最初に説法した時も四念處を詳細に説いた。僧稠が『般若經』や『大智度論』に依らず、『涅槃經』『聖行品』の四念處に依って修習したと記録されたのは、後代の人に四念處觀を頂點として、達摩禪と違いがあることを提示するためであったと見る事ができる。したがって『涅槃經』の四念處を詳細に検討する必要がある。

善男子よ、菩薩摩訶薩の聖なる行というの、①身體を觀察すると、頭から足まで、ただ髪・毛・爪・齒・不淨なもの・垢・皮膚・肉・筋・骨・脾・腎・心・肺・肝・膽・腸・胃・生藏・熟藏・大便・小便・鼻水・唾・涙・肪膏・腦膜・骨髓・膿・血・血管などがあるだけである。菩薩がこのように専心もて觀察する時、どれが私であろうか。私は何に所屬し、どこにあり、何が私に所屬するのだろうか？

②またこのように考える。骨が自分であるか、骨を離れて自分があるか？菩薩がこの時、皮膚と肉を除いて白骨だけを觀察しながら、また考える。白骨の色がそれぞれ異なり、青色、黄色、白色、灰色であるが、このような白骨も自分ではない。なぜなら私というの、青色、黄色、白色、灰色ではないからである。菩薩がこのように心を用いて觀察する時に、すべての色欲を斷ずる。また、骨とは因縁により生じたものである。足の骨により踝（くるぶし）の骨を支え、踝の骨により脛（すね）の骨を支え…（中略）…菩薩摩訶薩がこのように觀察する時、身體にある骨がみな分離してしまい、このような觀察を行って三つの欲望を斷ずる。一つは形體の欲望（形貌欲）、二つ目は姿態の欲望（姿態欲）、三つめは柔らかく觸れる欲望（細觸欲）である。

③菩薩摩訶薩が青色の骨を觀察する時、この大地の東西南北と四維上下がみな青いすがたである。青色を觀察するのと同様、黄色、白色、灰色の光明を觀察しても同じである。菩薩がこのような觀察をする時、眉間から青、黄、赤、白、灰色の光明が出るが、この一つ一つの光明の中に佛の形相が

あるのを見て問いかけた。「この身體は不淨な因縁が和合して作られたものですが、どのようにして坐り、起ち、歩き回り、(身體を) 屈め、伸ばし、俯し、仰ぎ、驚き、喘ぎ、息をし、悲しみ、泣き、喜び、笑うことを行なうのでしょうか？ その中に主宰となるものは無いのですが、誰がそのようにさせているのでしょうか？」このように問うと、光明の中の佛たちが忽然と消えてしまった。

④また考える。あるいは識が私であるから、佛たちをして私に話さないようにしているのか？ また観察した。この識が順番に生死をむかえることが、ちょうど流れる水と同じであるが、やはり私ではないという。

⑤また考える。もし識が私でなければ、出入りする息が私なのか？ また考える。出入りする息は風の性質であり、風の性質はすなわち四大であるが、四大の中のどれが私であるのか？ 地大の性質が私でなく、水・火・風大の性質も私ではない。

⑥また考える。この身體のどこにも私といえるものは無く、心と風が因縁により和合して種々に作る業をあらわしていることは、ちょうど呪力や幻術で作るのと同様で、箜篒が意にしたがって音を出すのと同じである。それゆえこの身體が、このように不淨さが多くの因縁を借りて和合してできているものであるから、どこに貪欲を生じ、たとえ自分を罵る言葉を聞いたとしても、どこに怒りを生じようか。…(中略)…これは私の身體が自らこの咎を呼び寄せているのであり、私が五陰からなる身體を受けたからである。それはちょうど的があるから矢にあたるのと同じく、私の身體も身體があるから打つということがある。私がこれを耐えられなければ、心が散亂するであろうし、心が散亂すれば、正しい心の集中を失うであろうし、正しい心の集中を失うと、善惡の理を觀察できないであろう。善惡の理を觀察できなければ、悪いことを行うであろうし、悪いことを行なった因縁により、地獄・畜生・阿修羅に落ちるであろう。菩薩がこのような觀を作して四念處を得、四念處を得れば、すなわち堪忍地に留まるであろう⁴⁹。

『涅槃經』では最初に戒を清淨に守ることによって不動地にとどまり、その次に四念處を行じて堪忍地を得、最後は無畏地にとどまることを聖行であるという。このとき『涅槃經』の四念處觀は、以前の四念處の記述と異なり、極めて複合的な形態を見せている。まず①不淨物である内外の對象（36種の不淨物）に、すべて我というものが無いことを觀察する。傳統的な身念處では身體の不淨を知るというものであったが、ここでは質問を通して無我を證得していく方式である。②骨（白骨觀）を觀察する際も同様に無我を觀じ、身體を構成するいろいろな骨が因縁の和合によるものであることを知り、物質（色）に對する欲想（形貌欲、姿態欲、細觸欲）が絶たれることを説明する。これは僧稠が『涅槃經』四念處法を修行した後、眠夢覺見においてすべての慾想が斷たれたという記述と一致する部分である。

③では白骨觀を行ないながら様々な色の光明が見え、その光明の中から諸佛が登場する。この佛たちに身體の行爲の主宰者を質問すると、この質問に對する答えが無く、佛たちは消えてしまう。④、⑤では、識と四大が無我であり、因縁の和合によるものであり主體がないことを繰返し確認する。⑥に至ると、この身體に我という主體がなく、心身がみな因縁にしたがい合するものであるから、欲心を出したり怒ったりすることが無いことを知るようになる。したがって心身の逼迫に耐えられなければ、心が散亂し正念を失って正しい理がわからず三惡道に落ちてしまうことを警戒する。これを觀ずるのが菩薩の四念處である。この四念處を得たならば、どのような身體と心の苦惱にも耐え抜くことができる堪忍地の境地に至る。この四念處法は、身念處の中の不淨觀と白骨觀、および法念處の無我觀が中心となっている。しかし怒りの状況においても無我を悟り忍辱する慈悲觀の形態も見える⁵⁰。佛に主宰者を質問するや佛が消えてしまうという部分は、答える者がいないということを通して、主宰者が無いことを推求するようにする。こうした『涅槃經』の四念處の觀察の進行方式は、身體の一つの對象に心を繋いでおく方法でありながらも、根本的に無我（あるい

は我)を、問答して追求していく特殊な方式であるといえる。すなわち、身念處の修行をしながら法念處を併行する方法であるが、繼續して心を集中して思惟する形態である。身念處以外に他の説明は無いが、これを菩薩の四念處ということからも、四念處を總合的に見ていたと言える。四念處を実修する過程で他の念處法の併行が提示される形態は『涅槃經』にだけ見られるものである。

このように『涅槃經』の菩薩の四念處は、身念處において無我を追求する方式を強調しており、『摩訶般若經』や『大智度論』で不可得と説いた四念處觀とは異なる行法である。『摩訶般若經』では最初に數息觀と不淨觀とを中心に身念處を詳細に説明する。そして受・心・法念處は簡略にし、これが不可得であることを毎回強調する⁵¹。『大智度論』では、この内容を注釋する中で、まず凡夫の常樂我淨の顛倒を壊すために四念處が説かれ、修行しなければならないことを説明する。そうした後、再び菩薩の四念處の修行を大乘空觀に立脚してそれぞれ詳細に説明しており、特別に我や主宰者に集中しない⁵²。柳田聖山は、これが般若主義に立脚した空觀(壁觀)を基盤とする大乘菩薩禪の四念處觀であると説明している。さらに達摩の『二入四行論』における四行(報怨行・隨緣行・無所求行・法稱行)が、四念處の別相に配當されたものと理解できると述べている⁵³。

僧稠は最初から『涅槃經』を讀もうとし、禪定を得た後にも、5年の間『涅槃經』の四念處を修習した。僧稠の四念處の修行法が『般若經』の四念處によるものでなく、『涅槃經』の四念處に依據したことは、彼の修行法において極めて重要な特性である⁵⁴。さらに『涅槃經』の四念處は身念處と法念處が併行する修行となったため、受念處と心念處の修行法に對しては具體的ではなかったものと推測される。僧稠がその後、十六特勝を學んだのは、四念處と關連させると、六事や『涅槃經』四念處よりも明瞭に四念處それぞれに十六行法を配當して活用することができるので、再度傳授を受けたのではないかと考えられる(付録の圖表を參照)。また『成實論』において十六特勝が不淨觀よりも優れた理由を記述したことも留意される

べきである。

2-2. 死想観を通した自利利他観の確立

『涅槃經』「聖行品」の四念處を修習して堪忍地を得た次の段階を無畏地といい、恐れがない地位を優位に置くことがわかる。不淨觀と數息觀を繼續して修習した僧稠は徹底して禁戒を守りながらも、常に死想を修して恐れがなかったという。

死想は、死體が変化する姿や白骨を自身に當てはめてみる九想觀の中の一つに位置づけられる場合は不淨觀の系統に屬す⁵⁵。したがって死想を修すると、命を惜しむ心⁵⁶を離れるようになると説明する。ところで様々な阿含經において、解脱に至り、(如來)法を増長するようにする五法⁵⁷、六想⁵⁸、七(生)法⁵⁹、九想⁶⁰、十想の修行法の中の一つが死想でもある。十想とは、不淨想、觀食想、一切世間不可樂想、死想、無常想、無常苦想、苦無我想、離想、盡想、無欲想である。この十想は不淨想を含んではいるが、無常・苦・無我・無欲、滅盡などを知る修行法である。このような類型の十想は『舍利弗阿毘曇論』をはじめとするアビダルマ論書にも散見される。しかし大乘經典の中では、『摩訶般若經』⁶¹と『大般涅槃經』にだけ見出される⁶²。

この死想の修行法と関連した内容は、『增壹阿含經』「七日品」に、その端緒が見える。

世尊が比丘に重ねて告げた。「婆迦利比丘のようにできてこそ死想を思惟するといえるのだ。かの比丘は、この身體が汚穢れていることを嫌ってよく死想を思惟する。もし比丘が死想を思惟しようとするならば、意識を目の前に繋いでおいて心が動かず、息を出し入れて往復することに心を集中させる。その中間に七覺意を思惟すれば、如來法において多くの利益がある。なぜなら一切すべての行はみな空で靜かであり、起き滅するものはみな魔術のようであり眞實なる(實體)がないためである。それゆえに

比丘よ！ 出入りする息の中で死想を思惟すべきである。そうすれば、生、老、病、死、愁、憂、苦、惱から脱する」と⁶³。

この文の前では、死想は常に行じなければならず、死ぬ前の数日間に観察するものではないという点が強調されている⁶⁴。『増壹阿含經』は身體の不淨を厭い死想を修するが、實修は數息觀の呼吸を行ないながらつねに死想を思惟すると紹介する。そのようにすることにより、一切の行が空であり實體が無いことを知るようになる。この内容は再び『大般涅槃經』の中で簡略にまとめられる。

また七日でも多い。もし六日、五日、四日、三日、二日、一日、一時間、ないし息を出し入れする間に、私は絶えず修道し、戒律をよく守り、説法し教化して衆生を利益しよう（と考える。）これを智慧ある者が死想をよく修することであるという⁶⁵。

すなわち智慧ある者が死想をよく修するというのは、呼吸する短い間にも修行を行ない、戒律を守り衆生を利益するようにすると観ずるものである。『増壹阿含經』では空を知り、苦しみから脱し、如來法に利益があるために不放逸に死想を修することが強調される。しかし『大般涅槃經』では、戒律をよく守り衆生を教化して利益を与えることが死想をよく修することであるという内容に代わっている。すなわち自利のための死想觀が利他のためのものに轉換されたことがわかる⁶⁶。

一方、『成實論』の禪定論には、無常想、苦想、無我想、食厭想、一切世間不可樂想、不淨想、死想、斷想、離(欲)想、滅想の十想の修行法を比較的詳細に説明している。『成實論』の死想には、自利利他的な内容がはっきりと明示されている。

また死想を修習すれば自身を利するようになる。よく一心にすべての善法

を集めれば、世間の衆生は大部分、他人の利益を楽しみ自分の利益を捨てる
ことが出来る。またこの人は速く解脱を得ることが出来る。…（中略）
…問う。もし衆生が死相を離れることができなければ、衆生はすなわち仮
名であるが、修行者はどういうわけでこの相を修するのか？ 答える。衆
生相を壊さなければ死を怖畏する。もし死想を修すれば、怖畏を起こさない。
これゆえに修習しなければならないのである⁶⁷。

『成實論』には死想を修さなければならない様々な理由を説明する。死
想を修することにより善法を集め不善法を減らし、他人を利し自分の利益
を捨てるようになり解脱を助けるという説明をする。そうでありながら、
衆生相を壊すことにより怖畏を捨てるようにできるということが、まさに
死想を修した結果であるという。僧稠が様々な修行法に習熟しながらも常
に死想を修することにより、盜賊に遭っても怖畏することなく、彼らのた
めに業行を説き、戒を受けて歸るようになったという内容と一致する記述
が『成實論』に見えるのである。

自利的な説明だけがあつた死想が、自利利他の行化が可能で、長時間修
しなければならない修行法であるという説明は、『涅槃經』、『成實論』の
みに見出すことができる。僧稠が修行していた禪法は坐禪法ではあるが、
死想の修行法の内容を見ると、利他心と慈悲心を育てる方向を志向してい
た点も注目される。

「習禪篇」の評文において道宣は、『成實論』の明らかな教えを師としな
なければならないと説いている⁶⁸。これは当時流行していた『成實論』の禪
定論が習禪者たちに影響を与えていたことを傍證する文章であると考え
る⁶⁹。『成實論』は、滅諦聚では般若空觀を體得する三心滅を提示するが、
道諦聚では順に示される小乗禪法の内容を詳細に説明している。このこと
から、北魏時代に習禪者たちが『成實論』の禪定論に依據して修習してい
た可能性を、僧稠の修行の経歴を通して類推することができると思う⁷⁰。

IV. 結論

これまで『續高僧傳』に記された、僧稠が修行した禪法の経歴にしたがひながら止観、『涅槃經』四念處、十六特勝、死想の内容を検討した結果は次の如くである。第一に、僧稠は伝統的な坐禪修行法の中、數息觀中心の修行を行った。最初に傳授された止觀の方式は六事を代表とする止觀修習であると考えられる。しかし六事の修行法より發達した、あるいは四念處と関連させやすい十六特勝法を再び傳授され、彼の禪法の幅が広がった。

第二に、評文で「稠懷念處」と整理されているように、彼の禪法は四念處を中心とした修行であった。『涅槃經』の四念處は、他の大小乗の經論には説かれない四念處を説明している。『涅槃經』の四念處の方式は、身念處と法念處とを併行し、我を追求して入っていく獨特な方式を展開する。『涅槃經』の四念處を修習した僧稠は、受念處と心念處とを具體的に説明する十六特勝を學んで修習し、『涅槃經』の聖行の最後である無畏地を得る死想觀を常に修していた。『涅槃經』と『成實論』の死想觀は、初期經典の自利的な性向を超え、「護持禁戒、說法教化利益衆生」という利他的な性向が強調されるという違いがある。この死想觀を常に修したという記述は、僧稠の思想が大乗へ轉換される要素を内包していることを物語るものである。四念處や死想という名稱から見ると、僧稠の修行法は二乗的なものであるが、彼が依據した經論を通して、慈悲心を涵養し利他的な性向を育てる大乗的な思想と實踐に進んで行ったものといえる。

十六特勝と死想の修行法の流れを見ると、當時の習禪者たちに及ぼした『成實論』の影響に注目する必要がある。僧稠の修行論の記述に従うと、裏面で『成實論』の禪定論の説明に附合する側面が現れるためである。南朝で『成實論』と『涅槃經』が並行して研究された結果が北朝にもすでに傳播していたために、僧稠が『涅槃經』四念處を修習したというのは『成實論』の影響も推測することができる。

このような觀點から敦煌文献の内容を見ると、「稠禪師意」には大乗の

安心に入っていく方法を説明しながら、身體と心が定に入り安心してこそ、大乘へ進むことができるという。よって、「二乘法を學ばずにどうして大乘を學ぶことができようか！ まず二乘法を信じてこそ大乘を信じることができる」と言いながら⁷¹、「すべての善根を具足し、慈悲の根本を守護し、つねに對象を利することを楽しむのが大乘」⁷²であるという。本文獻は筆者の觀點から見る時、僧稠の修行禪法の重視と大乘としての志向性を最もよく示す資料である。

「稠禪師藥方療有漏」は、その内容から彼の思想と関連させられるかどうかは不明確である。しかし煩惱を治癒する比喩として提示する信受、精勤、空門、息緣、觀空、無我、逆流、離欲などは、僧稠の修行經歷から見る時、十分に重視できる条件である。ここでも一番最後の部分で怠らず時間を惜しんで修行するということで文を終えている⁷³。

「大乘心行論」の場合には、心外無法で始まり、看心、眞如、守心、無心、眞など、北宗禪的な傾向の用語が相當に深く見えることもある。しかし修行者が行わなければならないのは、無明と恩愛の殻を除去するための不斷の努力であり、それにより無分別に至ると説く。最後には『維摩經』の中の、全ての衆生は畢竟寂滅であり、すなわち涅槃相（菩薩相）であるため再び生滅することがない⁷⁴という言葉で終わっている。

結論として、僧稠は二乗の修行法を経て大乘へ志向した模範的な習禪者であり、その過度期的な姿を敦煌文獻が見せていると考える。彼が依據した『涅槃經』、『成實論』の四念處觀、死想觀の修行法には、大乘的な要素が強調されていたことが一つの役割をしたと思われる。いまだ大乘の禪法が大きく勃興していなかった時、熾烈に多様な坐禪法を修し、忍辱を通した慈悲心と利他心を涵養する大乘へ進むことができる姿を見せた代表的な禪師が僧稠であったといえる。

附錄：十六特勝 緒經論比較表

大智度論	修行道地經	安般守意經	成實論	達摩多羅禪經	雜阿含經	增壹阿含經
觀入息	數息長	喘息長	長	長	念於內息、外息	出息長亦知息長
觀出息	息短	喘息短	短	短	息長息短	入息長亦知息長
觀息長息短	息動身	喘息動身	念息遍身	遍身盡覺知	覺知一切身入息、出息	出息短亦知息短
觀息遍身	息和釋	喘息微	除諸身行	身行漸休息 (以上身念處)	覺知一切身息入息、出息 (身觀念住)	入息短亦知息短
除諸身行	遭喜悅	喘息快	覺喜	知喜	覺知喜	出息冷亦知息冷
受喜	遇安	喘息不快	覺心	知心	覺知心	入息冷亦知息冷
受樂	心所趣	喘息止	覺心行	勤方便意行	覺知心行	出息暖亦知息暖
受諸心行	心柔順	喘息不止	除心行 念出入息	制心行 (以上受念處)	覺知心行息入息、出息 (受觀念住)	入息暖亦知息暖
作喜	心所覺	喘息歡心	覺心	知心	覺知心	盡觀身體入息
心作攝	心歡喜	喘息不歡心	令心喜	欣悅心	覺知心悅	盡觀身體出息
心作解脫	心伏	內心念萬物 已去不可復得	令心攝	攝令定	覺知心定	有時有息亦復知有
觀無常	心解脫	內無所復思	令心解脫	心解脫 (以上心念處)	覺知心解脫入息、出息 (心觀念住)	有時無息亦復知無
觀散壞	見無常	棄捐所思	隨無常觀	無常	觀察無常	息從心出亦復知從心出
觀離欲	無欲	不棄捐所思	隨斷	斷	觀察斷	息從心入亦復知從心入

觀滅	觀寂然	放棄軀命	離	離欲	觀察無欲	
觀棄捨	見道趣	不放棄軀命	滅觀	滅盡 (相似 法念處)	觀察滅入息, 出 息 (法觀念住)	
出入息中 復有十六 行	數息十六特 勝	十六勝	阿那波 那十六 行	如是十六行	修安那般那念	

【注】

- 1 僧稠禪師に關する主要な先行研究は次の如くである。水野弘元「禪宗成立以前のシナ禪定思想史序説」(『駒澤大學研究紀要』15、1957)、篠原壽雄「北宗禪と南宗禪」(『講座敦煌8 敦煌佛典と禪』、大東出版社、1966)、再雲華「敦煌文獻與僧稠の禪法」(『華崗佛學學報』6、中華學術院佛學研究所、1983) pp.73-103、『柳田聖山集 第1卷：禪佛教の研究』(法藏館、2000) pp.34-70、沖本克己「僧稠について」(『佛教學論集』第2卷、山喜房佛書林、2013) pp.34-63、白山和宏「中國北朝佛教における禪について」(『印度學佛教學研究』49、2000)、朴健柱「楞伽禪と僧稠禪と定學」(『佛教學研究』12、2005)、周震豪「敦煌寫卷P.3559研究」(『敦煌研究』、2008)、馬格俠「敦煌所傳僧稠禪法研究」(『天水師範學院學報』29(1)、2009)、哈磊『四念處研究』(儒道釋博士論文叢書、巴蜀書社、2006)
- 2 稻本泰生「小南海石窟と僧稠禪師—北齊石窟研究序説」(『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、2000)、田熊信之「僧稠の心法と僧安道一」(『學苑』857號、2012) pp.2-21、聖凱「僧賢と地論學派—大齊故沙門大統僧賢墓銘などの考古資料を中心として」(『地論宗研究』、金剛大學校 佛教文化研究所、2017) pp. 57-85
- 3 最近の研究者である周震豪、馬格俠、白山和宏などがこのような結果を發表した。
- 4 再雲華「『稠禪師意』的研究」(『敦煌學』6、1983) pp.84-85。
- 5 『續高僧傳』(T50、pp.562c-564a)
- 6 朴健柱「楞伽禪と僧稠禪と定學」(『佛教學研究』12、2005) p.331。この文の解釋には、「要點は必ず繫縁すれば、すべて成就しないことがない」という見解(柳田聖山)と、「必ず繫縁するが、求めたり随ったりしないようにしなければならない」という見解(朴健柱)がある。これを朴健柱のよう

に解釋する場合、繫縁は一か所に集中するとしても、その対象を得ることができないことを知っている状態で行う修行となる。

- 7 『續高僧傳』(T50、pp.553c-554c)
- 8 朴健柱「楞伽禪と僧稠禪と定學」(『佛教學研究』12、2005) pp.331-332。
- 9 水野弘元、前掲論文、p.24。著者は、大乘禪とは、小乘禪のような行法を修するが、常に利他の念願を失わず、対象を化導しようという心を離さず、般若皆空の理や諸法實相を觀察して、その空理と實相を逮達しようと努力することであると述べている。
- 10 『續高僧傳』(T50、p.583c)「於鄴西雲門寺依止僧稠而出家焉。稠公禪慧通靈戒行標異、即授禪法。數日便詣。稠撫邕謂諸門人曰。五停四念將盡此生矣。」
- 11 冉雲華「『稠禪師意』的研究」(『敦煌學』6、1983) pp.84-85
- 12 P.3559「一切外縁、名無定相。是非生滅、一由自心。若能無心、於法即無障礙、無縛無解、自體無縛、名爲解脫。無得稱之爲道。又復是非之見、出自妄想。若自心不心、誰嫌是非。若能俱亡無、則諸相恒寂。」
- 13 『宗鏡錄』(T48、p.941b-c)「稠禪師云。一切外縁、名無定相。是非生滅、一由自心。若自心不心、誰嫌是非。能所俱無、即諸相恒寂。」
- 14 周震豪「敦煌寫卷 p.3559研究」(『敦煌研究』、2008)
- 15 馬格俠「敦煌所傳僧稠禪師禪法研究」(『天水師範學院學報』29(1)、2009)
- 16 P.3559「…實相智慧」までの内容が馬先生の論文にあり、おそらく「道行萬行、會作佛者、一心具萬行、覽萬行在一心…」以後のどこかから文章が異なるものと考えられる。
- 17 これまで學界では、P.3559とP.3664の「大乘心行論」が同じであると考えられてきた。筆者も『法藏敦煌文獻』25巻収録のP.3559(ここに3664が同一であると表示されている)の寫眞を見たが、冉雲華、沖本克己などが翻刻した内容と同じである。しかし馬格俠先生が論文に用いた原文と一致する内容はない。筆者は馬格俠先生とemailでこの問題について問答を行なった。そこで、馬先生が見た黃勇武『敦煌寶藏』第129冊にあるP.3664「大乘心行論」と、ほかの所の「大乘心行論」の内容に違いがあるということを知った。現在、馬先生は発見された様々な問題を、今後研究を進めて發表する予定であるという。
- 18 小南海石窟に關連した研究の代表的なものは、河南省古代建築保護研究所「河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟」(1988)、稻本泰生「小南海石窟と僧稠

- 禪師—北齊石窟研究序説」(『北朝隋唐中國佛教思想史』、法藏館、2000) pp.270-307、田熊信之「僧稠の心法と僧安道一」(『學苑』857號、2012) pp.2-21.
- 19 河南省古代建築保護研究所「河南安陽靈泉寺石窟及小南海石窟」(1988) p.12 所引「方法師鑿石班經記」。「大齊天保二年 靈山寺僧方法師 故雲陽公子林等、率諸邑人、刊此巖窟。髣像眞容。至六年中 國師大德稠禪師重葺修成、相好斯備。方欲刊記金言、光流末季、徂運感將移、暨乾明元年(560)歲次庚辰、於雲門帝寺奄從遷化。衆等仰惟先理財、依准觀法、遂鑿石班經、傳之不朽。」
- 20 「方法師鑿石班經記」(CBETA, I01, p.175a)「華嚴經偈讚。定光如來明普照、諸吉祥中最無上。彼佛曾來入此處、是故此地最吉祥。十方國土勝妙華、無價寶珠殊異香。皆悉自然從手出、供養道樹諸最勝。一切十方諸伎樂、無量和雅妙音聲。及以種種衆妙偈、讚歎諸佛實功德。盧舍那佛惠無礙、諸吉祥中最無上。彼佛曾來入此室、是故此地最吉祥。」この偈讚の最初の部分が『華嚴經』「佛昇須彌頂品」に出る「錠光如來明普照、諸吉祥中最無上、彼佛曾來入此處、是故此地最吉祥」と一致する。
- 21 顏娟英「北齊禪觀窟の圖像考—從小南海石窟到響堂山石窟」(1998) 所引(稻本泰生、前掲論文、pp.279-285)。ここでは「華嚴經偈讚」と関連して主尊を盧舍那佛と前提して、その意義を強調する。すなわち『華嚴經』の三昧門を重視し、盧舍那佛を觀想する形態としてこの窟が造成され、これを菩薩道の實踐道場と見なす。
- 22 水野弘元「禪宗成立以前のシナ禪定思想史序説」(『駒澤大學研究紀要』15、1957、3) p.41-51。水野弘元は、跋陀が『十地經論』譯經と関連した北天竺の佛陀扇多であると見ているため、當然、大乘禪であろうと見ている。
- 23 冉雲華「敦煌文獻與僧稠の禪法」(『華崗佛學學報』6、1983) p.78。
- 24 『釋氏稽古略』(T49, p.794a-b)「丁丑 建武四年(497)……魏西竺中印度佛陀禪師(此云覺首)志愛高嶽。帝敕就少室山立少林寺居。師度弟子僧稠慧光(僧傳寺記)。」
- 25 『續高僧傳』(T50, p.551b)「又令弟子道房度沙門僧稠、教其定業。自化行東夏。惟此兩賢得道記之。」
- 26 最近、聖凱は様々な資料を検討して、跋陀、佛陀禪師、勒那三藏はみな勒那摩提であるという考證を行なった。この見解は相當、信頼すべき内容である。これに従えば、僧稠は慧光をはじめ地論宗の人物たちと歴史的に近いということが證明される。跋陀と勒那摩提が同一人物であるといっても、

勒那摩提は「尤明禪法意存遊化」という記録があるだけで、具体的な禪法はよくわからない。聖凱「僧賢と地論學派」（『地論宗研究』、金剛大學校佛教文化研究所、2017）p.76. ; <http://www.baohuasi.org/gnews/2016325/2016325339451.html>（頼永海主編『中國佛教通史』第四卷、pp.267-272。『華嚴經』、『十地經論』などにも特定の止觀の修行法が見えない。

- 27 『阿毘達磨大毘婆沙論』（T27, p.220c）、「唯有無明昏沈掉舉是煩惱纏、障止觀勝。」、『瑜伽師地論』（T30, p.436c）、「三有慢緩者於修正觀。過患作意昏沈睡眠。映蔽其心令心極略。」
- 28 柳田聖山集「初期禪宗と止觀死想」（『禪佛教の研究』、法藏館、1999）p.62。
- 29 蓑輪顯量「止觀研究の歴史とその現代的意義」（『印度學佛教學研究』65、2017）p.1。
- 30 趙峻鎬「初期佛教における止・觀の問題」（『韓國禪學』1, 2000）、「初期佛教經典にあらわれた修行に關する用語と概念の検討（1）一止・觀を中心として」（『韓國禪學』、2001）pp.103-141。
- 31 『成實論』（T32, p.358a）「若一切禪定等法皆悉應念、何故但說止觀。答曰。止名定觀名慧。一切善法從修生者、此二皆攝。」一方、十六特勝では止觀を説明しているが、「觀名行者見息繫身如珠中縷、止名令心住出入息」としている。
- 32 また別の可能性として、この時の止觀が四念處であった可能性も考えられるが、傳記の後ろの文章にずっと四念處が出て來るため、ただ止觀と記述したのは、これとの違いを示すものと考えられる。
- 33 『高僧傳』（T50, p.400b-c）「玄高玄紹等亦並親受儀則。出入盡於數隨、往返窮乎還淨。其後僧周淨度法期慧明等亦雁行其次。」
- 34 『佛說大安般守意經』（T15, pp.166c-167a）
- 35 『坐禪三昧經』（T15, pp.275a-276a）
- 36 『法句譬喻經』（T4, p.604c）「有見者迷解亂止各得其所。比丘見佛心意、燿開如冥闡明。即五體投地爲佛作禮、叩頭悔過懺悔謝佛、內解止觀即得羅漢。隨佛還精舍、聽者無數皆得法眼。」、同經（T4, p.601b）「比丘見佛光相炳著、又聞偈言悚然戰慄。五體投地懺悔謝過、內自改責即便却息數（數息？）隨止觀、在於佛前速得應真。諸天來聽聞皆歡喜、散華供養稱善無量。」
- 37 『增壹阿含經』（T2, p.582a）ここでは呼吸をしながら身體と感覺、心の状態に氣づくことを段階別に分けている。
- 38 『雜阿含經』（T2, p.208a-c）。810經には、安那般那念を修習すれば四念處

を満足し、四念處を満足すれば七覺分を満足させるようになり、明と解脱を具足するようになるという内容がある。ここでは安那般那念とっているが、實際の内容が十六特勝と一致する。しかし、入息と出息とを分けているために數字を数えると16をはるかに超える段階になっている。そして、この安那般那念を四念處と関連付けている。しかし803經 (p.206b) には、これら安那般那念が「身止息、心止息、有覺有觀、寂滅、純一」なものであり、四念處と関連させた説明がない。

- 39 『大智度論』 (T25, p.138a)。ここでは阿含部と類似して最初に入息と出息とを見極めることから始まるが、定型化された十六行に加減をしながら若干の違いがある形態の十六行として整理している。
- 40 『達摩多羅禪經』 (T15, p.302b)
- 41 『佛說大安般守意經』 (T15, p.164a)
- 42 『佛說大安般守意經』 (T15, p.165c) 「問、何等爲十六事。報、十 (?) 事者謂數、至十六者。謂數、相隨、止、觀、還、淨、是爲十六事、爲行不離、爲隨道也。」
- 43 『修行道地經』 (T15, p.216a) 「何謂四事。一謂數息、二謂相隨、三謂止觀、四謂還淨。於是頌曰。當以數息及相隨、則 (止?) 觀世間諸萬物、還淨之行制其心、以四事宜而定意。」本經は六事を四事に分類しているが内容は同じである。
- 44 『六度集經』 (T 3, p.40c) には禪の十六事、『坐禪三昧經』 (T15, pp.273a-276a) には十六行念入出息があるが、十六特勝との関連が難しく記述されている。
- 45 『達摩多羅禪經』 (T15, p.302a-b) 「修行數已成、息去亦隨去。去已處處住、於彼善觀察。既觀令息還、還已起清淨。不善知六種、是說修行退。長短悉分別、遍身盡覺知、身行漸休息、一切應決了。於此不善知、是令修行退 (身念處四勝竟)。知喜亦知樂、勤方便意行。當復制心行、令不至掉亂 (受念處四勝竟)。次分別知心、修行正觀察。又生欣悅心、還復攝令定。非是不定心、定已心解脫 (心念處四勝竟)。善修解脫者、不令心退沒。若入退減分、則無有解脫。觀察無常斷、離欲與滅盡、出息入息滅、是名修行勝 (此四相似法念處)。如是十六行、自在心迴轉。
- 46 『大乘義章』 (T44, p.771a) 「十六特勝七門分別…十六特勝如成實說。毘婆娑中亦廣分別。言特勝者、此觀勝於不淨觀法故名特勝。」
- 47 『成實論』 (T32, p.355c) 「阿那波那十六行。謂念出入息若長、若短、念息

遍身、除諸身行。覺喜、覺樂、覺心行、除心行念出入息。覺心、令心喜、令心攝、令心解脫念出入息。隨無常、觀隨斷、離、滅觀。」

- 48 『成實論』(T32、p.356b)「問曰。是念出入息云何名具足。答曰。行者若得此十六行。爾時名具足。有論師言。以六因緣故名具足、所謂數隨止觀轉緣清淨……觀名行者見息繫身如珠中縷。止名令心住出入息……此不必定。所以者何。是諸行中不必要用數隨二法。行者但令心住息中斷諸覺。故若能行十六種名爲具足。又此具足相不決定。鈍根所行、於利根者則非具足。」
- 49 『大般涅槃經』(T12、pp.433c-434b)
- 50 哈磊『四念處研究』(儒道釋博士論文叢書、巴蜀書社、2006) pp.277-279。哈磊は②の段階を、無我觀を修する三層位(白骨觀、白骨相依觀、五遍處觀)と説明した。このようにして、無我觀を通して物質(身體)に對する欲求が完全に無くなった後、自分を罵ったり殴ったりする對象に對して怒ることのない、より深い無我觀へ進んでいくと説明する。筆者は對象に對して怒らないというのは、怒りに對する對峙という面で、これを慈悲觀の一種と考える。
- 51 『摩訶般若波羅蜜經』(T8、pp.253b-254b)
- 52 『大智度論』(T25、pp.203b-204a)
- 53 柳田聖山『柳田聖山集 第1卷：禪佛教の研究』(2000) pp.62-70。
- 54 白山和宏(前掲論文)は、「獅子吼菩薩品」の「又無住者名修四念處……」以後の内容も、小乘四念處とは完全に異なる四念處を記述していると述べ、僧稠が『涅槃經』のこのような影響も受けたものと説明している。
- 55 『增壹阿含經』(T2、p.780a)には、白骨想、青瘀想、臃脹想、食不消想、血想、噉想、有常無常想、貪食想、死想、一切世間不可樂想という、不淨觀の九想と類似した十想が紹介されることもある。
- 56 『普法義經』(T1、p.923b)「端正死想、已習已行已多作意、著壽從是斷。」
- 57 『長阿含經』(T1、p.51b-c)。
- 58 『雜阿含經』(T2、p.270a-b)「一切行無常想、無常苦想、苦無我想、觀食想、一切世間不可樂想、死想。」
- 59 『長阿含經』(T1、p.54b-c)、『中阿含經』(T1、p.602c)
- 60 『長阿含經』(T1、pp.56c-57a)「云何九生法。謂九想。不淨想、觀食想、一切世間不可樂想、死想、無常想、無常苦想、苦無我想、盡想、無欲想…諸比丘、是爲九十法、如實不虛、如來知己、平等說法。」
- 61 『摩訶般若經』(T8、p.219a)「無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世

間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離欲想、盡想。」

- 62 『大般涅槃經』(T12、p.588a)「無常想、苦想、無我想、厭離食想、一切世間不可樂想、死想、多過罪想、離想、滅想、無愛想。」
- 63 『增壹阿含經』(T2、p.742a-b)「是時世尊重告比丘、<其能如婆迦利比丘者、此則名為思惟死想。彼比丘者、善能思惟死想、厭患此身惡露不淨。若比丘思惟死想、繫意在前、心不移動、念出入息往還之數。於其中間思惟七覺意、則於如來法多所饒益。所以然者、一切諸行皆空皆寂。起者滅者皆是幻化、無有真實。是故比丘、當於出入息中思惟死想、便脫生、老、病、死、愁、憂、苦、惱。>」
- 64 『增壹阿含經』(T2、p.742a)。同じ内容が『大智度論』(T25、p.228a-b)では日にちを變奏し、より不放逸を強調して注釋されている。
- 65 『大般涅槃經』(T12、pp.589c-590a)「善男子、智者復觀。我今出家設得壽命七日七夜、我當於中精勤修道、護持禁戒、說法教化利益眾生。是名智者修於死想。復以七日七夜爲多、若得六日、五日、四日、三日、二日、一日、一時、乃至出息、入息之頃、我當於中精勤修道、護持禁戒、說法教化利益衆生。是名智者善修死想。」
- 66 様々な經論に見える死想を修して得る利益

經論	死想により得られる利益
長阿含經	趣解脫
中阿含經	正知正觀諸法已、便得苦邊
增壹阿含經	便脫生、老、病、死、愁、憂、苦、惱／得盡有漏、得至涅槃界
根本說一切有部毘奈耶	得四果六神通八解脫
阿毘曇八捷度論卷	攝四禪四無色定四解脫
舍利弗阿毘曇論	得大果報、得大功德、得至甘露
大般涅槃經	護持禁戒／說法教化利益衆生
成實論	自利/世間眾生多樂他利自捨己利／速得解脫

- 67 『成實論』(T32、p.350a-c)「又修習死想則爲自利、謂能一心集諸善法、世間衆生多樂他利自捨己利。又此人能速得解脫……問曰。若不離眾生有死相者、眾生即是假名、行者何故修習此想。答曰。不壞眾生相者、怖畏於死。若修死想則不生怖畏。故應修習。」
- 68 『續高僧傳』(T50、p.596b)「誠以託靜求心、則散心易攝。由攝心故得解脫也。」

成論明誥、斯可師之。」

- 69 先行研究において『成實論』の「三心滅」の説明を通して般若中觀の空を體得することが出来る修行道の體系を示すという点が明らかにされている。(福田琢『『成實論』の學派系統』(『北朝隋唐中國佛教思想史』、2000) pp.550-559)。本稿では、このような側面ではなくとも『成實論』の禪定論が習禪者たちに影響を及ぼしていることを明らかにしたと考える。
- 70 『續高僧傳』『道傑傳』には、道傑が『成實論』に依據して數息觀の修行をしたという記録が見える。また慧遠も數息觀により「甚得靜樂身心怡悅」の状態を證得し、これを僧稠に質問すると、「此心住利根之境界也。若善調攝堪爲觀行」と答えたという内容がある。慧遠の状態は十六特勝の中の十行の證得に該當する。慧遠の『大乘義章』『十六特勝』で、十六特勝が『成實論』に詳細に書かれているとされていることから、彼もまた『成實論』に依據していた可能性がある。このように、南北朝以後、隋唐代まで數息觀の修行に『成實論』を活用していたことが推測される。
- 71 哈磊は、當時小乘禪法を輕視する人々が出現し始めていたと見、僧稠がこれを批判する側面があると見ている(『四念處研究』(儒道釋博士論文叢書、巴蜀書社、2006) p.282)。
- 72 p. 3559「稠禪師意」。「無力飲河池、詎能吞大海、不習二乘法、何能學大乘、先信二乘法、方能信大乘、無信誦大乘、空言無所益、具足諸善根、守護慈悲本、常樂攝利物、是名爲大乘。」
- 73 「莫軟墮、勤自課、時可惜、莫空過。」
- 74 「又維摩經云、一切衆生畢竟寂滅、卽菩薩(?)相、不復更滅也。」(? = 『維摩經』の原文では「涅槃」)

(翻譯担当：佐藤厚)

The Practice of Meditation by Master Sengchou in the Period of the Northern Dynasty

CHOI Eunyoung

This article purports to analyze the practice of meditation by Master Sengchou (僧稠, 480-560) to examine the appropriateness of the argument that the methods of meditation expand their spirit toward the benefit of others in Mahayana Buddhism while there is no essential difference between Theravada and Mahayana Buddhism.

Master Sengchou (僧稠, 480-560) in the Northern Qi (北齊) was one of the most admirable masters, being regarded as equal to the Master Bodhidharma, both of them forming two wheels of a vehicle within the whole chapter for the practice of meditation (習禪篇), according to the appraisal of Dao Xuan (道宣), the editor of the *Sequel to the Biography of Eminent Monks* (續高僧傳). In the recordings of the Sequel, there appear the methods for the practice of meditation according to his career, including cessation and observation (止觀), four foundations of mindfulness (四念處), sixteen extraordinary methods of contemplation (十六特勝), the meditation on death (死想). As known, they are representative methods of meditation in Theravada Buddhism. In the documents related to Sengchou that have been found at Dunhuang in the modern period, however, there appear explicit expressions referring to the methods of meditation in Mahayana Buddhism (especially belonging to the Chan of the Northern Order(北宗禪), including no mind (無心) and peace of mind (安心), so we need to focus on this fact.

As a result, Sengchou appears to have been influenced by the contents related to the practice of meditation in the *Nirvana Sutra and the Treatise on the Demonstration of Truth* (成實論, Satyasiddhiśāstra) that were being

circulated among the contemporary Buddhists of the Northern dynasties. Further, the methods of meditation inherited from the early Buddhism through actual practice, including the mediation on death, are ascertained to have been transformed with altruistic explanations only in the *Nirvana Sutra* and the *Treatise on the Demonstration of Truth*.

After having learned the methods of cessation and observation, Sengchou appears to have had the additional need to learn the methods of breath counting, including the sixteen extraordinary methods of contemplation, the reason for which might be found in the sentences of the *Treatise on the Demonstration of Truth*. Through scriptures and treatises including the treatise, the sixteen extraordinary methods of contemplation are ascertained to have some elements of complementing the better practice of the four foundations of mindfulness. In addition, the four foundations of mindfulness in the *Nirvana Sutra* appear to have been influenced by scriptures focusing on meditation, including the *Sutra on the Concentration of Sitting Meditation* (坐禪三昧經), with a special style of pursuing a supreme ruler. Sengchou appears to have begun to practice the four foundations of mindfulness early in his life, possibly later relating this practice with his subsequent methods of meditation practice.

Thus, the methods for the practice of meditation, in spite of the same names as in Theravada Buddhism, might include elements that enhance altruism and compassion in Mahayana Buddhism, according to the influence from other scriptures and treatises, whose practice might have promoted naturally their further development according to Mahayana Buddhism, as exemplified in the writings of Sengchou found at Dunhuang.

崔恩英氏の発表論文に対するコメント

山部 能宜*

(日本 早稲田大学)

北朝を代表する修禪者の一人であった僧稠（5世紀末～6世紀）に対する研究は、既知の大蔵経所収資料に加えて敦煌写本や小南海石窟の銘文等も参照され、近年大きな進展を見せつつある。崔論文は、このような状況をふまえつつ、『成実論』と『涅槃経』の記述に特に着目して、僧稠における小乗禪と大乘禪の関係を再考察し、彼は二乗の修行法を起点としつつ大乘を志向した禪者であったと結論づけるものである。関係文献を渉猟したその論考は極めて有益なものであり、多くのことを学ばせて頂いたことにまずは御礼を申し上げたい。僧稠禪師の重要性については、私の大学院時代の指導教官であった荒牧典俊教授が折に触れて言及されていたことが想起されるが、禪観方面での私の関心はこれまで主として中央アジアに向けられていたため、自身でこれまで僧稠のことを特に研究する機会はなかった。そういった意味で今回は大変貴重な機会を与えて頂いたことに感謝申し上げたい。そのような事情であるので、斯分野の専門家であられる崔教授の御業績を云々することは全く僭越の仕儀なのであるが、反面「多くのことを学ばせて頂いた」だけでは責を果たしたことにはならないであろうから、以下甚だ恐縮ながら若干の私見・印象を申し述べさせて頂きたい。

まず崔教授の基本的な視点は「小乗」と「大乘」の実践法の対比にあるものと思われる。ここで「小乗」の実践は初期仏典およびその延長線上にあるものと考えられる四念処・十六特勝等を指すもので特に問題はないが、「大乘」の実践を崔教授がどのように捉えられているのかをより明確に概

*早稲田大学文学学術院教授。

念規定をして頂ければ有り難かったかと思う。「大乘」禅の内容を達摩の壁観のようなものとして捉えるのであれば、それは確かに初期仏教以来の伝統的な修行法とは大きく異なるもので、そのような要素を僧稠に認めることは難しいのであろう。ただ、「大乘」という言葉をインド仏教から連続するより一般的な意味で用いるとしたら、それと伝統的修行法との関係に関してはより慎重な取扱いが必要となるように思われる。僧稠に先行する5世紀初頭の禅観經典類における「小乘」(声聞乘) および「大乘」(菩薩乘) の関係に関しては、私自身が以下の二篇の拙稿において若干議論をしているところである。

Yamabe, Nobuyoshi. 2009. "The Paths of Śrāvakas and Bodhisattvas in Meditative Practices." *Acta Asiatica* 96:47-75.

山部能宜. 2011. 「大乘仏教の禅定実践」『シリーズ大乘仏教3 大乘仏教の実践』、春秋社、95-125.

私は、禅観の実践者達の間で「大小」乗は必ずしも截然と区別されていなかったのではないかと推測している。例えば鳩摩羅什が編纂・漢訳した『坐禅三昧経』では声聞乗・菩薩乗ともに基本的に同じ五門禅を修するとされ、具体的な実践のレベルでは両者の修行内容は基本的に共通するのである。また、近年注目されつつある中央アジア出土の梵文禅経 *Yogalehrbuch* は、内容的には有部系の非大乘文献でありながら強い菩薩思想を示すことなども注意すべきであろう。崔教授も引用しておられる通り、水野弘元博士は禅経にみられる大小乗の行法に関して「大乘禅とは、小乗禅のような行法を修するが、常に利他の念願を失わず、対象を化導しようという心を離さず、般若皆空の理や諸法實相を觀察して、その空理と實相を達達しようと努力することである」と述べられているが、この理解はまさに正鵠を得たものである。そのような状況を考慮に入れるならば、僧稠の立場は先行する実践者達の立場の延長線上に位置するものであった

とも言えるのではないだろうか。少なくとも私の視点からは、そのような構図が浮かんでくるように思われる。

崔教授は止観の具体的な内容を六事（数随止観還浄）として理解されている。本来、六事のなかの「止」はsthāpanā（心を一点に留めること）、「観」はupalakṣanā（観察すること）であるが、一般に「止観」というときの「止」はsamatha（心を静めること）、「観」はvipaśyanā（思惟すること）であるから、インド仏教的視点からはこの両者は区別される必要がある。もっとも中国仏教においては、この本来別の概念であった二種の「止観」は混同されていたことも指摘されているので¹、ここでの崔教授の御議論は中国的観点からは不当なものではない。ただ、できればこの議論の背景として、「止観」概念のある種の「ゆらぎ」についても一言言及して頂けたならば、この議論がより広範な意義をもつものとなったかと思われる。

その他、安世高訳『大安般守意経』に関しては、本経典と密接に関係する『安般守意経』なる古写経（金剛寺写本）が発見されて、国際仏教学大学院大学の研究者を中心に研究が進展しているので、その成果も参照すれば有益であったかと推察される²。

また白骨が光明を放つことを見る観法は、多くの禅経に言及される所であり、特に『思惟略要法』の「観無量寿仏法」(T15:299c-300a)では、白骨が放つ光明のなかに無量寿仏を見ることが説かれている。これらの用例については、Eric Greene氏（現Yale大学准教授）の以下の学位論文において詳しく論じられているので、参照する価値があろう。

Greene, Eric. 2012. "Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism." Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

以上、甚だ不十分なものではあったが、乏しい知識のなかから崔教授の御高論を拝読して愚考したこと若干を申し上げた。自らの不勉強をも顧み

ず浅薄な卑見を御披露してしまった失礼をお詫び申し上げたい。崔教授の重ねての御教示を頂ければ幸甚である。

【注】

- 1 楠山春樹. 1975. 「漢語としての止観」『止観の研究』関口真大編, 181-200. 岩波書店.
- 2 Deleanu, Florin. 2003. "The Newly Found Text of the An ban shou yi jing Translated by An Shigao."『国際仏教学大学院大学研究紀要』6 等.

山部能宣氏のコメントに対する回答

崔 恩 英

(韓国 金剛大学校)

山部能宣先生の詳細かつ専門的な論評に深く感謝申し上げたいと思います。

本論文が大乘と小乗の禪法という観点を重視しているという点、『涅槃經』と『成實論』が大乘の禪法として進んでいく重要な役割をしているという点を見抜いて頂いた後に、本論文の足りないところについてご指摘頂いた点にも感謝申し上げます。

ご指摘頂いた事柄について答辯させていただきます。

1. 論評文において「[小乗]の實踐は初期佛典およびその延長線上にあるものと考えられる四念處・十六特勝等を指すもので特に問題はないが、[大乘]の實踐を崔教授がどのように捉えられているのかをより明確に概念規定をして頂ければ有り難かったかと思う」とした内容に対する答辯です。

論者の基本的な観点は「大乘」の實踐法が小乗の實踐法と大きな差異がなく、大乘の實踐法は慈悲心と利他心を志向するところにあったとみています。大乘の實踐法が小乗と異なるものではなく、實踐する過程において利他心と慈悲心に誘導しようとする記述が『涅槃經』と『成實論』などの大乘經論において見出され、そのような影響を受けて實踐されるものが大乘的習禪法であるとみているのであります。死想の記述において初期經典とアビダルマ論書には専ら解脫を成ずるものとして記されていましたが、『涅槃經』と『成實論』においては死想が利他心を育むものに變化しています。

これは山部先生がお薦めになった論攷（山部能宣 2011「大乘佛教の禪

定実践」桂紹隆ほか編『シリーズ大乘佛教3 大乘佛教の實踐』春秋社, 95-125)において、禪觀經典類における聲聞道と菩薩道の關係について述べられた内容とも類似すると私は思います「聲聞道も菩薩道も特に異なるものではなく、ただその背後にある精神が異なるということのようである」(p. 106)。具體的な禪法を實踐する修行者たちは自分たちが修行する習禪法を大乘・小乗と区分しながら實習してはいなかったであろうという點に同意します。實際に6世紀初の經典目錄である『出三藏記集』をみても佛教を受け入れた初期には中國において大乘・小乗の區分が嚴格ではなかったものと考えられる側面があります(目錄を區分するに際して大乘・小乗を分けていなかった)。直接的な指導者が必要な修行の實踐においてはなおさらそのようであったと思われまゝ。

しかし一つ、大乘(菩薩乘)の實踐において注意すべき點は、その精神的背景において慈悲心と利他心を涵養する内容が見出されることと共に修行の對象に差異があると考えます。言い換えれば、漸次に自己自身を對象とする修行法から、他人やその他の對象を對象とする修行法へと擴張されたという側面があります。要するに、基本的な構圖においては、自身を對象とする修行から始まるが(身、受、心念處)、對象を漸次に廣げながら修行する段階(法念處)に進んでいくのであります。ところでこれは基本的な聲聞道の實踐が反復的に深まれば、漸次に大乘へと進んでいくものとみられます。そのようにして精神的な背景や意味が實踐的な利他へと轉換されるのが大乘の實踐法であると考えます。僧稠禪師が繰り返し數息觀、四念處、死想觀だけを修したこと、敦煌文書にみられるような大乘的な思想へと擴張されたことは、これを證據立てるものと考えます。

それ故、論評者が指摘された「僧稠の立場は先行する實踐者達の延長線上に位置するものであったとも言えるのではないだろうか」という見解に論者は同感であります。

2. 本稿においては止觀の具體的な内容を六事の止と觀としてみるものが

できるという可能性について記述しました。この点について論評者は「この議論の背景として、「止観」概念のある種の「ゆらぎ」についても一言言及して頂けたならば」という評をされました。関連資料をみましたが、このことについての意味を正確に把握することができませんでした。この点については論評者が分かっている範囲でご説明頂ければ大變助かると思います。

ただ、論者がこの点について考えていることは、止と観は同時に行われるものではなく、心の段階を深く入る度に止の状態に向かっていく心の作用があり、止に至った後には観が進行してゆく心の作用があります。このように止と観は同時的なものではなく、三昧に入る前までに次第的な性格を有するものを一種の「ゆらぎ」と言えるのではないかと考えました。

この点について論評者は基本的に佛教の初期の修行法には止と観が次第的に實修されたが、『瑜伽師地論』などそれ以降の時期になると、止観が並行して實修されるという助言をしてくださいました。またこれに加えて洪鴻榮 2002「止・觀の語源—安那波那念におけるśamatha・vipaśyanāとsthāpanā・upalakṣaṇaについて」(『印度學佛教學研究』50(2):889-886)が参考になると論攷を送ってくださいました。洪鴻榮によれば、六事は原始佛教以来の十六行を新たに數息觀に限定される修習法として提示したものであり、『俱舍論』に至って六事の止sthāpanāと觀upalakṣaṇaが各々止śamathaと觀vipaśyanāに屬するものと定義されるということを明かしています。

3. 白骨が光明を放つのを見る觀法に關して様々な禪經において言及されているという点についてであります。禪觀經典類において大乘觀法とみられるものの中に念佛などの視覺化が多く記述される点は論評者の別の書物(Yamabe, Nobuyoshi. 1999. "The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: the Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century

Apocryphal Sūtra." UMI Dissertation Services.) を通しても接したことがあります。ただそれにもかかわらず、『涅槃經』の四念處の内容にみられるもののように、その佛陀に向かい主宰者を質問しながら追求していく内容がみられる禪觀經典は見出されていません。この點は『涅槃經』四念處の非常に獨創的な内容であります。ご紹介頂いたGreene, Eric. 2012.を拜讀して、様々な禪觀經典を調べてみた結果、禪觀經典の中で『禪祕要法經』の修行法が『涅槃經』四念處の修行法と同一の構造を詳細に説明していることを知ることができました。『涅槃經』の修行法と禪觀經典類の習禪法は今後比較して研究すべき問題であると思います。

4. その他、論文の敘述において十六特勝と六事の歴史的な先後と関連した記述に誤ったところがあり、修正したいと思います（取り消し線は要削除）。

- 1) 初期佛教の『雜阿毘曇論』、『阿毘曇毘婆沙論』などの論書には、數息觀を六事として詳細に説明する内容があるため、傳統的に數息觀の説明が六事を中心として傳授されたことがわかる。(Ⅲ-1-1)
- 2) ここから阿舍部の段階ではいまだ十六行が定型化されていなかったことがわかる。(Ⅲ-1-2)
- 3) ところで同じ數息觀といっても、十六特勝が紹介された經論がアビダルマ系統ではなかったため、大乘的な數息法という考えに驅り立てられたと推測される。さらに十六行の内容が四念處の身受心法の觀察と……(Ⅲ-1-2)
- 4) しかし六事の修行法より發達した、あるいは四念處と関連させやすい十六特勝法を再び傳授され、彼の禪法の幅が広がった。(Ⅳ)

この分野の専門家である山部先生よりご紹介頂きました関連資料を通して、2000年以降の様々な研究において小乗と大乘の實踐修行方法の差異がそれほど大きくないとみていることを確認することができました。心より

感謝申し上げますと共に、本稿が僧稠の實踐した直接的な修行法を通してそのような一面を顯わにする一例になることを願います。繰り返しになりますが、山部能宜先生の細心なご指摘とご助言に感謝申し上げたいと思います。

(翻訳担当：金炳坤)